
KÖPRÜLÜ KÜT.
242
M. Asım BY.



عقايد جلالى

عدد اوراق
جمع يكون
٥١

لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى اله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان

وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت او اومأت اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعتد به في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين المغالق والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور واتخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات

قال المص قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تع الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن

نفيل

نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما يتسارع اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا به عم وهو الظ فان اكثر ورود الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تع ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حينه عم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهو اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتدا بها هذا العدد وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا بعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفور بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلالا لكثرة المكث في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد الا واحدة

قيل ومن هم اى الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى رواه الترمذى
والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صَحِب تخفيف صحب بمعنى صاحب وهو
من راى النبى صلعم مؤمنا به سواء كان فى حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته او لا
وهذه اشارة الى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض
بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تع حيا قادرا عالما الى غيره من مباحث
الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها
الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم ويسمى
شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون
فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر اى قبيلة من اليمن
وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم
الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون
بما روى عن النبى عم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم تمسكون فى عقايدهم
بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عم واصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة
ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل من غيرهم
كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر
الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين ابى محمد الطوسى
وتعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الرأى على انه ينبغى ان يكون تلك مخالفة
لسائر

لسائر الفرق مخالفة كثيرة وما هى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم
من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر
الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولا يخالفها الا فى مسائل
قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم
الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها
غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تع مع كونه غير جسم وتنزيهه عن
عن المكان والجهة بل فى جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا
اى الاشاعرة
رؤية الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
كبقة فى المشرق ولابقة فى المغرب
واستناد الممكنات كلها الى الله تع ابتداء وكون الصفات لا هى عين الذات ولا غيرها
والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التى تشنع مخالفوهم عليهم
اى الاشاعرة
فيها كما شحنوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق
اى جميع
جميع اهل الحل والعقد من الامة فى عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست
كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين
باحاديث رسول الله صلعم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف
وغيرها ونقدها عن الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم
هو فى الاصل ما يعلم به الشىء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تع وهو ما
سوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق المحدث

على المسبوقية بالذات بالعدم بعنوان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي شرح الجديد للتجريد وبيّنا انه لا يتم اشد الالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج وان كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علة التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تع بعد ان لم يكن جواب لما
اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطلس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية لا الشخصيها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت ان كتابا بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطلس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم

النفوس

النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكم عندهم واستدل الفلاسفة على قدمهم بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا في الازل اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان كان الثاني فاذا احدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فينقل الكلام اليه حتى يلزم التس وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة بحدوثه معدا لوجود اللاحق لم يلزم التس المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع في الوجود فح لا يلزم الا ازلية جنس من المعدا ونحوه ودعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المعدات لابدان يحدي مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض ان جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني باختيار الشق الثاني

وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده

في الازل ولم تتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية

ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده او لا

وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول

الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك

الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده

في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردنا

قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم

انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر

آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة من الطول والقصر

مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل [illegible] بوجود

الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل

المختار على النحو الذي تعلق بارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال

ان الازل فوق الزمان وكون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تع

لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان

فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية

من تخصيصها الممكنات بوجودها في اوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت

الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس الله متقدما عليه بالزمان اذ الواجب

تع ليس زمانيا حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة

القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم قدم

الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى

وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التس

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق

امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل

في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة

سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى المخصص بالبداهة واما التس

في التعلقات بان يكون المخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق

الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت

لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واراد ارادة ارادة وجوده في ذلك الوقت

لانه تع اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فتنتهي تعلقات الارادة من جانب المبداء

وينتهي من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة

من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب الذي يلي

المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق لانه

يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها

الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات
الارادة محفوظة في جميع المراتب و يتوارد عليه تعلقات مرتبة غير متناهية
على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس للارادة ولا المريد طرف
السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر
الفساد وان صدر عن بعض من يعقد عليه الانامل بالاعتقاد والوجه الثالث
من الايراد على دليلهم النقض بما اعترف بوجوده بان يقال هذا الدليل يقتضي
ان لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث
العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة المتحققة في الوجود و هو مح
واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا يجامع المتقدم منها المتاخر
ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد
صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت بالتحقيق خبير بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم قدم الشخص في شيء من اجزاء العالم بل القدم
الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال
بذلك بعض المحدثين المتاخرين وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به
في العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدا
الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث متجددة فان كان من حيث انها مستمرة

فكيف

فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت
من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر و يتسلسل
واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الاحاد وهم القائلون
لجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء شيء
وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك
العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود و بعضها عدم
امر موجود و على الاول ينتقل الكلام الى علة ذلك الامر و هكذا حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المرتبة و على الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء
من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون
عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها
وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام
او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال
وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود
او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم بوجود
المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه
وان كان بسبب عدم امر موجود لا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور

وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت
على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم
اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا
في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة
في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي
فطرة سليمة فانا نأخذ السلسلة المبتداة من الحادث في اليوم ونطبقها على
على السلسلة المبتداة من الحادث بالامس ونسوق البيان الى الآخر وان لم
وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل
في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع
اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته و
وعلى الاول يلزم الموانع المرتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون
تحقق ذلك المانع موقوفا على امور موجودة مترتبة غير متناهية فيلزم التسلسل
المستحيل في الاسباب وجوده الوجه الرابع ما عول عليه بعض المتأخرين وهو
ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم
تناهي موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كان تلك الحوادث
واردة

واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون
مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما صدق عليه الحادث وهذا يوجب
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما صدق عليه الحادث اذ لو كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل
بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك
الحالة بل مقارنته دائما مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة
العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث انما يستلزم كون القديم
متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا
لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم
موجود قبله مع الحوادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة
لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما
الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها
وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد
حدوث كل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم

فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بديهية وكانه توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق
بان يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد صرح بعض
الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم
قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها اذ
لا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم
من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية
ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل
في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع الورد باق من اكثر من شهر او
شهرين وبداهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا
الحكم الوجداني ثم من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين
كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت
مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة
المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف
الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة
انه لو كان التسلسل من جانب المبدا واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول
الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية
ومسبوقية

ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير
ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب
واحد واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينتقض بهذا الدليل فان الحوادث
كما لا اول لها ولا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك
لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون
فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافئ المسبوقية التي في المبدا
وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدا مسبوقية لا يكون بازائه سابقية كما
وجد في المبدا سابقية ليس معها مسبوقية ليتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات
فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة
في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود
او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود
او تعاقبا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق
في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة
من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدا
الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية ينطبق
سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية وتسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل

قوله فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها آه فان قدم
الافلاك بجميع آحادها وصورها ومطلق حركاتها و
قدم مطلق الزمان وقدم العناصر بموادها و
امتناع انعدام القديم يقتضي حدوث الحوادث
دائما على ما صرح به فان قلت ان اللازم من
ذلك كون الحوادث مما لا آخر له بمعنى عدم وقوفها
عند حد لا يمكن تجاوزها عنه لا كون ما لا آخر له
بمعنى خروج جميعها الى الفعل وحصول افرادها بالمحال
بمعنى خروج جميع ما صح وجوده الى الفعل وهذا هو مقدورات
المتناهية على ما صرح به ارباب الاعداد وقلنا اللازم
دون الاول وعدم تناهيه من العالم وابديته الزمان
الذي وعند تقدير قدم العالم وابديته حاصلة بالفعل
ان يقول على تقدير الغير المتناهية حاصلة من افرادها يكون
يكون تلك الحوادث بمعنى ان كل واحد من افرادها
واقعة في الزمان بمعنى ان كل واحد من تلك الازمنة والحصول في الزمان
حاصلا في جزء من تلك الازمنة على سبيل الاجتماع او على سبيل
اعم من ان يكون على سبيل التعاقب على ما سيجيء انه المحقق قال
التعاقب على ما سيجيء ان الماضي من الحركة
السيد الشريف قدس سره ان الماضي وان لم يكن موجودا
موجود في الماضي من الزمان وكذا المستقبل
في الحاضرة المستقبل من الزمان وان لم
مع الحركة موجود في المستقبل من الزمان انتهى
يكن موجودا في الحاضر والماضي الاستقبال انه التصفية
والحق ان الممكنات الاستقبالية على ما يصرح به
بالوجود الخارجي متناهية
انه المحقق ويتبعه بيانا واضحا فليتأمل

في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناءً على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان
ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى
غير متخلف لان الغير المتناهي غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة
الغير المتناهية ولما لم تجتمع الاحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه
ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة
الغير المتناهية المعروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع
الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من احادها موجود في جزء من تلك
الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان
من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر
ينسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادي العالية موجودة في الدهر والدهر
وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحوٌ من الوجود الخارجي فاخراجه
من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا اسلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو
اما الانتهاء على تقدير العدم او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة
التعاقب فان العدد الذي يساوي جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل
عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة
حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا تأبى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتأمل
واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال
الشرط

الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين
الاحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوطا حتى يلزم
من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه
يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من احاد السلسلة
الثانية على نظيره من احاد السلسلة الاولى وليتوضح ذلك بسلسلة ممتدة
وكفٍّ من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد
من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي
وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتب بان يلاحظ العقل
ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى او لا وعلى
وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف
التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا
الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا
ذلك بان في السلسلة المترتبة تنقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع
وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي ههنا
كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم

الترتب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع متوقف عليه اذا اسقط
عنه واحد آخر وهكذا واذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات
والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لامحالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر
وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين
والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة المبتداة من الواحد على السلسلة
المبتداة مما فوق فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد
التي تحته وهو ثم كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا
من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة من الاربعة والستة ليس اولى من
من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال
بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء مختلفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شيء
واحد وهو مح واما ان يقال بنفي تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت
هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية متغايرة لوحداته اما اذا كان
محض الاحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر
المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغايرة لمواد ها ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب ان بعضا من المتاخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة النوعية نفى تركبه من الاعداد ومن البين ان واحدا واحدا يكون
جزءا واحد

جزء واحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب
معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا جزء زيد
وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية الاثنينية مغاير
لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول
خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج
وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني
البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يكون مستندا
الى علة الموجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه
والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الا بان يختار استناد المجموع الى جزئه على ما
فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما
ذكرته يلزم ان يكون معلومات الله تع متناهية والا انتقض البرهان قلت
لو كان علم الله بالاشياء بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز

لجواز ان يكون علمه تع واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات
بحسب علمه تع فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تع
علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تع بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله
تع يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله تع
غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق
في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود
الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدا والحوادث الاستقبالية لا تبلغ
مبلغ اللاتناهي فانها ليست بمتناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق
ان كان بحسب وجودها في علم الله تع فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب
وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون
علم الله تع بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق
في وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم
ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تع
عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك
فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت
قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله

الفلاسفة

الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي
نفس قالوا التعقل الاجمالي للمبادي وهو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ونحن
ان نقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبداء للصور التفصيلية في اذهاننا واني انبعا
الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم
الاهواء ولم يات جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا
في ايراد المنوع البعيدة التي يابا عنها الطبع السليم اشد الاباء فيتبع نفوس الناظرين
فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة الذين اوردوها ايضا شانهم ذلك بلا امتراء
ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان هاهنا
امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه
وان كان الوهم يابى عن تناهيه ويتوهم ان هاهنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يابى
عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان هاهنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة
بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم
بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له رسم
موجود مم فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب
الوضع والرتبة من غير ان يكون له رسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين
مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بامتناعهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن
قبله شيء الا انه غير متناه كما انه ليس فوق المحدد شيء الا ان المكان غير متناه فالله تعالى

متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره
المتكلمون وبهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة
في هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اي العدم
الطارئ على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تع كل شيء
هالك الا وجهه ونظائره ويتميز عنها الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان والله
تع يعيده بعد الاعدام ولا يرد عليهم ان ادريس عم في الجنة وهي دار الخلود ويلزم
على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل
في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في احياء العلوم الممكن في حد ذاته
هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة
فرأوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لا انه
يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل
الفناء وان لم يكن الفناء في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر
اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل معرفته فيه واجب
علينا كما في قوله عم عذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته ههنا هو التصديق
بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية
واما معرفة الله تع بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام
وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما
قال

قال ارسطو في عيون المسائل كما ان تعتري العين عند التحدق في جرم الشمس
ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعتري العقل عند اكتناه ذاته
تع حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تع وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري
وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تع ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه
والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاجه
الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه
في شيء من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما
يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات
البشرية والعوايق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة
مثل قوله عم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله تع
ولا تفكروا في ذات الله تع فانكم لن تقدروا قدره قال الصديق رض العجز
عن درك الادراك ادراك وضمه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك
الادراك ادراك والبحث عن سر ذاته تع اشراك فواجب شرعا لقوله
تع فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله
عم حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات
لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب
لانه عم اوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله ولا وعيد على ترك غير الواجب

وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف
على معرفة الله تع ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن
والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة
الله تع واجبة بالاجماع ولا يتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض
تصانيفه الى ان وجود الواجب تع بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته
بالنسبة الى الجميع اشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل الحق ان النظر
انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا
بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تع لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية
تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين
وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف
بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل
هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام
التي يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل
وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل والتميز بينهم من عرى عن العلم متوسلا

في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم و
السعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا وبلو
واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي عم واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد للاحكام
الشرع ولم ينقل عن احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم
من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة لم يخطر له دليل دال على وجود
الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر في اول الامر بل كلفوهم اولا
بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في ذات الله تع وصفاته وكانوا
يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظة والخطب على ما يشهد
به الاخبار والآثار غاية الامر انهم ببركة صحبة النبي عم واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه عم كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل
على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية
بحيث لم يكن الشبهة والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل
انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين
بوجوه شتى حسبما تقتضيه استعدادتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف
الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك قال عرفته بواردات تعجز

النفس من عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق على آبائه الكرام وعليه التحية والسلام عرفت الله تع بنقض العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تأملت واحطت بجوانب الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله تع اذ تتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاد ابو اسحق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور والتسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة اذ هي نفس تأكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي انه اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات

المقصود

قوله قلت على ما ذكروه اي من كون القصد الى النظر اول الواجبات وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يلزم ان يتوقف القصد الى النظر الذي هو اول الواجبات لاجل كونه فعلا اختياريا على قصد آخر فان كونه واجبا ومأمورا به يستلزم كونه فعلا اختياريا اتفاقا وتوقف جميع الافعال الاختيارية على القصد يستلزم ان يتوقف على قصد آخر فذلك القصد الآخر لكونه واجبا وفعلا اختياريا يتوقف ايضا على قصد ثالث وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وبما قررنا ظهر ان منشأ هذا الايراد مجموع القولين اعني القول بكون القصد الى النظر واجبا والقول بكون القصد من مبادي الافعال الاختيارية لا واحد منهما كما زعمه بعض الناظرين

قوله ولا مدخل للاختيار في الشوق والارادة فلا يصح كون شيء منهما واجبا ومأمورا به فلا يجوز ان يراد بالقصد الذي جعلوه اول الواجبات احد هذين الامرين وظاهر انه ليس هناك امر آخر مغاير لهذين الامرين يكون صادرا عن الفاعل المختار باختياره ويسمى قصدا فالقول بكون القصد اول الواجبات باطل قطعا

قوله فيحتمل الخلاف ويجعل اول الواجبات معرفة الله تع او النظر وهو ان يكون اول الواجبات الجزء الاول من النظر في معرفته تع

المقصود بالذات فهو المعرفة وان اريد به الاعم فهو القصد وقال السيد الشريف العلامة في شرح المواقف ما حاصله ان هذا مبني على وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب المستلزم دون غيره قلت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء بديهة لما قيل من ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة وبه اي وبالنظر الصحيح يحصل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تع كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تع ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا واسطة فعل آخر والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة الانفعال او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من مبدأ الفياض عند الاستعداد التام من الها بل واجب عندهم قال في في المواقف وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر

الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من علم
ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين
على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر
فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تع ابتداء ولا يصح هذا المذهب في القول
باستناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال السيد الشريف
قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تع وجوز
ان يكون لبعض آثاره تع مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون
بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول به المعتزلة في افعال
العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة
المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه
بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري
وح يقال النظر صادر بايجاد الله تع وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث
يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول كلام الامام انه على هذا التقدير يكون
العلم حاصلا بقدرة الله تع ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر
ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تع ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر
بل لزوم بعض افعال الله تع وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين
ان الاشعري لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض مع ان الكل

مستند الى الله تع عنده ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد
المتضايفين يستلزم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا
وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تع فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تع به فهو
ممكن الوجود بدون توقف تأثيره فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم
يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه
وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم
ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تع والوسائط بمنزلة
الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط
وظاهر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه
لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تع ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم
لماهيته كاف في صدوره عن الباري تع فلا جرم يكون وجوده فائضا عن الباري تع
من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة
مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم
ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري وحدثت
عنه ولا تأثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه انه
تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه واثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما
لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون

بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا
العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم عندهم منحصر في الحس والمهندسون
انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان
هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد تعارضت
فيه الادلة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم
انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك باحوال الصانع
وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى فان كثرة
الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه ولئن سلم استلزامه فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا
على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسمعيلية
الى ان معرفته تع لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين
بان الاختلاف في معرفته تع اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس
يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل
العلوم اولى قلت وهذا انما يدل على العسر دون الامتناع قلت على ان كثرة الاختلاف
لو كان دليلا على عدم العلم به لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به
فلا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر
علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم اولا وهم وان سلموا حصول العلم به
بدون

بدون المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقل يجب
ان يتبع من الشرع ليعتبر بها قلنا يكفي ان يعتقد بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما
وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل
القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل
او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده لذاته وممتنعا
عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا
لان القديم ينافي التاثير عندهم فيحتاج الى المحدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي
الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات
علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده
ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل ذلك
ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي الراي امرا يشترك الجميع فيه وبه
يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يتخصص في الممكنات بالاضافة
الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات
بهذه الحيثية مستندة الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود
الحق الواجب لذاته تع فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك
في انه ليس عين الواجب ولا عين شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر
اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدا اه

انتزاع هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تع ذاته بذاته وفي الممكنات اثر الفاعل

فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كانت الذات علة للوجود يكون

ذاته بذاته مبدا الانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت

القائلون بالعينية كلهم استدلوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة

بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها

يلزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود

اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي

الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد

فكونه بذاته مبدا الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير

ينكشف كثير من الشبه فانقض ذلك بالتامل الصادق ولا خالق سواه جوهرا

كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تع لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه

وهل من خالق غير الله تع قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور

البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تع ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة

بقدرة الله تع من غير فرق بين ما يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض بخ

بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار

وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية

المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة

الله تع اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة

العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسباله وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تع

خلقا له فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وليس كسباله تع وقدرته خلق الرب

ووصف العبد وليس كسباله واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها

والاستاذ ابو اسحق على انها افعال واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا

باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تع يتعلق

باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة

العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة

بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة

او معصية وقال في قواعد العقايد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله

تع يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت

هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تع فاعل للحوادث كلها

كما سبق نقله عن الشفاء وقد صرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع

عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة

الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول

ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية

فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تع على الاطلاق

فان شا بهلوان تع عالیمهم لم یکن منافیا لما اثبتوه و بنوا علیه مسائلهم و قال

بهمنیار فی التحصیل فان سئلت الحق فلا یصح ان یکون علة الوجود الا ما هو بری

من کل وجه من معنی ما بالقوة و هذا هو المبدا الاول لا غیر و ما نقل عن افلاطون

ان العالم کرة و الارض مرکز و الانسان هدف و الافلاک قسی و الحوادث سهام

والله الرامی فاین المفر یشعر بذلک ایضا و قد شنع المعتزلة علی الاشعری بان قدرة العبد

لما لم یکن موثرة فتسمیتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة موثرة علی وفق

الارادة و بان الفرق بین القدرة و العلم بتاثیر القدرة و عدم تاثیر العلم و بانه لما لم یکن

للعبد اختیار فلا یستحق الثواب و العقاب و الجواب ان القدرة لا تستلزم التاثیر

بل ما هو اعم منه و من الکسب و الفرق بینها و بین العلم بان القدرة یستلزم هذا

الاعم و العلم لا یستلزمه و اما عدم استحقاق الثواب و العقاب فلا یقدح فی اصول

الاشعری و سیاتی بسط الکلام فیه ان شاء الله تع و لنا فی مسئلة خلق الاعمال رسالة

مفردة متصفة بجمیع صفات الکمال منزهة عن جمیع سمات النقص نقل عن ابن تیمیة فی بعض

تصانیفه ان هذه المقدمة مما اجمع علیه العقلا کافة قلت حتی ان بعض المصنفین

استدل علی وحدة الواجب تع بان کون الشی منفردا اولی بالنسبة الی ذلک

الشی من کونه مشارکا لغیره و الواجب تع یجب ان یکون فی اعلی مراتب الکمال

فلا یکون له مشارک و انت تعلم انه کلام خطابی بل شعری و ان ذکره بعض المشهورین

بالعلم و لا خلاف بین المتکلمین کلهم و الحکما فی کونه تع قادرا عالما مریدا متکلما

وهکذا

وهکذا فی سائر الصفات و لکنهم خالفوا فی کون الصفات عین ذاته تع او غیر ذاته تع

او لا هو و لا غیره و ذهب المعتزلة و الفلاسفة الی الاول و جمهور المتکلمین

الی الثانی و الاشعری الی الثالث و الفلاسفة حققوا عینیة الصفات بان ذاته

من حیث انه مبدا لانکشاف الاشیا علیه تع علم و لما کان مبدا الانکشاف

عین ذاته کان عالما و کذا الحال فی القدرة و الارادة و غیرهما من الصفات

قالوا و هذه المرتبة اعلی من ان یکون تلک الصفات مغایرة للذات فانا

مثلا نحتاج فی انکشاف الاشیا علینا الی صفة مغایرة لنا قائمة بنا و هو تع

لا یحتاج الیه بل بذاته ینکشف الاشیا علیه و لذلک قیل محصول کلامهم

نفی الصفات و اثبات غایاتها و نتایجها و اما المعتزلة فقط کلامهم انها عندهم

من الاعتبارات العقلیة التی لا وجود لها فی الخارج و استدل الفریقان علی

علی نفی الغیریة بانها لو زادت لکانت ممکنة لاحتیاجها الی الموصوف فلا بد لها

من علة و تلک العلة اما ذات الواجب او غیره و علی الثانی یلزم احتیاج الواجب

فی کونه عالما و قادرا مثلا الی الغیر و بالجملة یلزم احتیاجه فی صفات کماله الی غیره

فیکون ناقصا بالذات مستکملا بالغیر و علی الاول یلزم ان یصدر عن الواحد

الحقیقی امور متکثرة و هو تع واحد فی جمیع الوجوه فلا یکون مصدر الکثرة

کما بینوه فی موضع و ایضا یلزم کون البسیط الحقیقی فاعلا و قابلا معا

و قد بین فی موضعه کما هو حقه و قیل علی هذا الدلیل نمنع احتیاجها الی علة

فان علة الاحتياج عندنا الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظ لان من يقول
بان علة الاحتياج هو الحدوث يمنع القديم الممكن واما اذا اثبت قديم ممكن فمنع
احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفة
الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها
قول متناقض في نفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هي الحدوث
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الحاجة
هي الحدوث قيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل
انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في الصفات
عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق
نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نم كونه واحدا
حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا
فلا نم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا معا
لشيء واحد والادلة التي ذكرتموها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت
تعلم بان هذا ينافي الى القول بكونه تع فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها
بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما
توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلمنا فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم
بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب

حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه
بقوله متصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب
الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص
وردت بكونه تع عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به
في الشاهد وكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات وايضا العالم من قام به
العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظ فان قياس الغائب على
الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد
تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف
ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا وبمرادفاته في اللغات الاخر وهو اعم
من ان يقوم به العلم او لا واستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية
بديهية فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية فلان الشرع والعرف واللغة يشهد
بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار
غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد
الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم
عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري
الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر واعترض عليه

بانا اذا افرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما
في حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا بموجودين
عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله تعالى وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع
اذ الناقض مدع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة
الى تغيير التعريف ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما
مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون
وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولئن تنزل عن هذا
المقام ايضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما
توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس
امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض به ولا شبهة
في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية
لقرب احدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما دائما وقد اورد على التعريف المختار انه ان اريد
جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض
والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل
والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف
بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين

واجب

واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك في الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف
والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح
اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم
كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح يلزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل كل واحد منهما بدون وجود
الآخر تعقلا مطابقا وغير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون
هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل معلول
مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة
والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان
لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر يخرج الكل والجزء والصفة والموصوف ولكن
يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم خارجة من التعريف
ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور
ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به

لان الغرض من الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الجزء والكل مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لانه لا يصح للتعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خصص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدل المعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تع وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك لمن اثبت الاكثر فالجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته وصفاته لا يكون كافرا

وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من اصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسندها الى غير الكشف منه فانما يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فقوله تع هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقايق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تع سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد تصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما شاهد في بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تع على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تع على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها قال الله تع واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظايره في الآيات والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته تع وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وعمه وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة هذا هو المنهاج الملايم

لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علم الله تع بنهج آخر يطول فيه الكلام والمشتهر عنهم
انه تع لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج
فيها وقد كثر تشنيع الطوايف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله
في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظ وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته تع اوجب
ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض
الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث العقولية لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ بيان هذا
المطلب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تع يعلم الاشياء كلها
بنحو التعقل لا بطريق التخيل ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السما
لكن علمه تع لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك و
ولم يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشيا معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ما

بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل يدركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك
لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف
بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه
تع لا يعلم بعض المعلومات تع عن ذلك لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم
على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء
على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص عن ساير افراد
نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وح فالتشخص
شخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا
مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص بل امتياز
كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب
النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص
وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك
فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى و
والعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة
في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت
بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الكلية والجزئية

باعتبار ان في الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس ذلك في الكلي بل هما نحوان من الادراك
يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا
او خطاء فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص
على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص
كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير
بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير
الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند
الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشارح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته
سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ التخيل
الحركات الجزئيات وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه
كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررتم هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم
تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول لا مثل له من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم
في التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه

على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق
بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول هو المشهور ما لا يمنع نفس تصوره
عن وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى
الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني
ولكن يبقى انه يمكن ح في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث تنحصر في فرد فلا يثبت
النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف
فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات
عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي
اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات
يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال فهو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير
ان يتكثر بها في جوهره تعالى او يتصور في حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها
معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل
ذاته بذاته وانه مبدأ الكل فيعقل من ذاته كل شيء او كلام شارح الاشارات في جهها
يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته
بذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك
اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك

مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مدخلية غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في
تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء الفاعلة في كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء القابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه تع وكما حكمت بكون
التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول

المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفاضة مستانفة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب تع كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب تع يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيانها تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه تع مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي من وجوه الاول ان ما
ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره
من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتانيس به فان الصورة العلمية القائمة
بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائب
عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
بعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة
غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره
فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول
للمعلول الاول في الواجب تع عن ذلك نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما يصدر

عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقربا لهذا المدعى
وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة
كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لانظن ان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفة له
الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك
حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة على المط الخامس ان قوله ومعلوم
ان حصول الشيء الفاعلة في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء القابلة
ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن و بالنظر الى الفاعل واجب فيكون
حصوله للفاعل اوكد واولى فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر
ان الحصول على اى وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول
اعني الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في المعنى الوجوب
والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد
وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به
وان اراد ان حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممنوع
السادس ان قوله ان حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
وعقل

وعقل الاول له شيئا واحدا لحكم بحث اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التي
لا تزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلثة المباينة في الوجود كما تقرر في موضعه
فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب
صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل
الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها متأخرا
عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات
المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد
عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلة جسمانية ترتسم صورها في تلك
الآلات وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته
بذاته فلا يجري فيها المقدمة التي مهدها بالتحقيق بهذا المطلب الثامن انه لما
اذا كان وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له ليس
امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها
الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن
لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشاء لم يعلم وهو
خلاف مذهبهم ويفضي الى شناعة عظيمة بل محض الايجاب فان قلت اذا كان
صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوق بالعلم

كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تع اذ تعلق العلم باللاشيء

المحض في بديهته وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق

حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك

معلوما فهو يقتضي انه كونه تع عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا

قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه جل علمه يعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء

وذلك العلم مبدا الوجود التفاصيل في الخارج كما ان الاجمالي فينا مبدا الحصول

التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تع وهو

فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا

في علم الله تع وننقل الكلام الى الوجود السابق لينتسب الوجودات او ينتهي الى وجود

واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية

وكما ان علمه تع ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تع فان

ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق

علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره

شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره

عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل وجوده واحد هو

الخارجي وهو عين علمه تع والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر

عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترضيه

الفطرة

الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى تصح كونه صادرا عنه

بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار [illegible]

علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب [illegible]

فان الصورة العلمية هي [illegible]

ان ما ذكرناه جار على [illegible]

ويكون الممكنات كلها [illegible]

العلم واحدا والمعلو[illegible]

كما توهم بعض المحا[illegible]

يعلم جوابها اجمالا فا[illegible]

فانه لو فرض ان الامر في[illegible]

تقريب وتوضيح وقد حق[illegible]

القائلين بان علمه تع عين ذا[illegible]

هل هي قائمة بانفسها او بذاته تع [illegible]

ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحـ[illegible]

هو الحق وقد تيسر لنا تحقيق مذهبهم بمقالة قد [illegible] ولم يبق لنا اعادتها

وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تع فان قلت على ما ذكرته من سياق المتكلمين

يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تع اما قائمة بنفسها او بذاته

كما ذكرت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلى فى علم الله تع اذ تعلق العلم بالاشياء
المحضة ع بديهة وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق
حادث لا يسمن ولا يغنى من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشىء لا يصير ذلك
معلوما فهو يفضى الى نفى كونه تع عالما بالحوادث فى الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من ان علمه تع علم بسيط اجمالى بجميع الاشياء
وذلك العلم مبدا لوجود التفاصيل فى الخارج كما ان الاجمالى فينا مبدا الحصول
التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمى للممكنات صادر عن الواجب تع وهو
فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود موجودا
فى علم الله تع وننقل الكلام الى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهى الى وجود
واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية
وكما ان علمه تع ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث فى علمه تع فان
ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق
علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك فى المعلول الاول على التقرير الذى قرره
شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره
عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل وجوده واحد هو
الخارجى وهو عين علمه تع والقول بان هذا الوجود الخارجى للمعلول الاول باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجى صادر عنه بالاختيار تعسف لا ترضيه

الفطرة

الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه
بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجى فانه بحسب هذا الوجود
علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر يحصل به العلم فان
فان الصورة العلمية هى بعينها الصورة الخارجية فى العلم الحضورى واعلم
ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب جمهور المتكلمين اذ يكون علمه تع غير ذاته
ويكون الممكنات كلها موجودة فى علم الله تع على سبيل الاجمال ومعنى الاجمالى كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهم بعض المتأخرين من التمثيل الذى ذكروه من حال المجيب عن مسئلة
علم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة
فانه لو فرض ان الامر فى المثال كذلك فليس الحال فى الممثل له هكذا والغرض من المثل
تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك فى الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء
القائلين بان علمه تع عين ذاته فينبغى ان يجعل تلك الممكنات الموجودة فى علمه تع
هل هى قائمة بانفسها او بذاته تع كما هو مبسوط فى الشفا ولم يتعرض لجوابه بل
تردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اى الاحتمالات
هو الحق وقد تيسر لنا فى تحقيق مذهبهم مقالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها
وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تع فان قلت على ما ذكرته من سياق المتكلمين
يأتى الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة فى علمه تع اما قائمة بنفسها او بذاته

قلت على اصولهم لا يلتبس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تع فان الممكنات
بحسب هذا الوجود هو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال
الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد حققنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما
هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح
فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد ويكون الممكنات
موجودة في علمه تع الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى
على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته علة لما
هو عليه من الصفات معلومة له تع ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب
الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى الكثرة في ذاته وصفاته
فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والآ
لم يكن علمنا بذاتنا على ما هي عليه كذلك وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم
بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر
اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ثم ينحل الى المعلوم
بالاجزاء او ينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يقتضي ان يكون
العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده فان قلت

فان قلت العلم بالعلة سبب بالعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف ساير المتضايفات قلت
لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول وهو المطلوب ههنا ذلك
لانا نم بدا ان تحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى الكثرة من صفاته وذلك لا يحصل
بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما
بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تع علة للممكنات وعلمه بذاته على ما
هي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن
علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تع
وحضور احد المتباينين لا ينطوي فيه حضور الآخر ولو فرض بينهما اي نسبة من
من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا
للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيتضمن علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم
ذكروا ان علمه تع علم حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية
من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون
الصورة العينية بعينها صورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود
المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم عن ذلك
ان يلتجؤا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار
كونها علما له تع متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها
علما منسوبة اليه تع بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم والارادة



وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه تع بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغاير لها
بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره في هذا
المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يعلوه عن طور علم الكلام وستأتي عليه في رسالة
مفردة ان وفقنا الله تع المنعام فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء
عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد
عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد والتفسير بعدم
الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي النسبة وقد يكون للوحدة
وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا المحذور في ان يكون الذات مع اعتبار
قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي
قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة
عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء
لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية
الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما
ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغمز فيها من غير
تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك

لا ينافي الاختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته فهو قادر على جميع الممكنات لان المقتضي
لقدرته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت
في الكل ولان الامكان مشترك بين جميع الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده
من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز
عن البعض نقص وهو محال على الله تع مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تع
وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي
لا يتوقف عليه ارسال الرسول صلى الله عليه وسلم ان يتمسك بالدلائل السمعية
قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول عم بحسب نفس الامر
مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسول عم يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة
فعل الله تع خارق للعادة وقد صدر عنه حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته
حين استدعاء النبي عم تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا
وهذا يتوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تع ومقدوره والى زعم المعتزلة واحتمال وجوده
لا يجدي نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى في اثبات هذا المطلب بل في سائر المطالب التي
لا يتوقف ارسال الرسول عم عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على شمول
القدرة بقوله تع ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تع والله بكل شيء عليم

وامتثال مريد لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص

احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع

بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما للاوقات سواء

اذ كما يمكن ان يقع في الوقت الذي هو وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد

من مخصص مرجح يرجح احدهما على الآخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا

المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تع محلا للحوادث

وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تع موجد

لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون

مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر

والمعصية فيكون تع مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه الاول

ان الشرور والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمه

الثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تع واجب والرضاء

بالكفر كفر الثالث انها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعين بكفره ومعصيته

لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تع ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو

الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان

لو تواعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له

واراد تمهيد عذره بعصيان العبد بحضور السلطان فانه يامر العبد ولا يريد منه الاتيان

بالمامور

قوله خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى انه تع مريد لما امر به من الخيرات والطاعات والايمان وكاره لما يضاده من الشرور والمعاصي والكفر

بالمامور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء

بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء ومحصله ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار

المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ هو قد يتضمن مصالح

ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبيح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء بقدرته ويحكم

ما يريد بعزته وان الرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تع وعن الثالث بان الطاعة

تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور

مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالف ولم يات بالمامور به يكون

مطيعا لانه اتى بما لا يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد

عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المامور به

وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة

هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء ايترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني

متكلم لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقوله المعتزلة

لانه خلاف النصوص ولا ضرورة في صرفها عن الظواهر وسياتي الكلام في تحقيق صفة الكلام

ان شاء الله تع حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وهي منشا صفة

العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا زائدة على العلم والارادة

كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

عندنا كسائر الصفات بظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات

والمبصرات كما يقوله الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا
قاله السيد الشريف
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق مع اجماع
العقلاء على ذلك فلا تشبيه له اى لا يشبهه شئ في الصفات لان صفاته من العلم
والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد
من الغير وعلمه تع قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له
ولا ضد له قيل الند هو المناوئ اى المخالف في القوة والمثل هو المساوى في القوة
قيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود
الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه
بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان
ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجود ولا شريك له لقوله تع لا اله الا هو
ولقوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود
او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة اليه والى دليله في نفي المثل
وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد
منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث فلامتناع

كون الواجب معلولا لغيره فتامل واما الثاني فقد اشير اليه في الآية فقد قيل انه دليل اقناعي لجواز
ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير
التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول
فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثاني
الارادة حركة زيد والآخر سكون زيد
فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع
استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل اختلافهما
اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ما هو الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضي الاتفاق
فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية في وجود العالم او لا
شئ منهما كاف او واحدهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث
لا يكون الآخر خالقا فلا يكون آلها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى
القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل واحد منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال
ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد
قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما
يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بديهيتان
لا يقبلان المنع وما اوردتم من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة
ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر

حتى ينتقل الخشبة لمجموع المبلين وليس واحد منهما بهذه القدرة من الميل فاعلا مستقلا

وفي مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا يتصور الزيادة والنقصان

في شي منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يقع فيه للمنصف الريبة والله ولي التوفيق

والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل

السمعية وانعقد عليه اجماع الانبيا عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا

الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تع اتعبدون ما تنحتون

والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير له اى لا معين ولا يحل في غيره لا بطريق حلول

الشي في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان

والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج

المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عم قال في المواقف ان النصارى

اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته فيه كل منهما امافي بدن المسيح

او في نفسه واما ان لا يقولوا بشي من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله تع قدرة على

الايجاد والخلق اولا ولكن خصه الله تع بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما

كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة وما نقل عن الانجيل

ان يوحنا وهو واحد من الحواريين سئل عن عيسى عم ~~على نبينا وعليه الصلوة~~ الى

نعود الى كذا وامر في بكذا ارنا اباك فقال عيسى عم من راني فقد راى الاب وابي في

وان الكلام الذى اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحالي وهو الذى يعمل

هذه الاعمال انما انا مثل آمن وصدق بابى وابي في فعلى فرض صحته وعدم التحريف

يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا فان القدماء

كانوا يسمون المبادى بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب

الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتاويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا

القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني

في الصورة الجسمانية كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله في صورة بعض

الكاملين كعلي واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول و

ان جبرئيل لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر في صورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول

معناه الحقيقي ولا يقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات

الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص

وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقصان في وجودها

وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو

متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال

يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع

حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه

في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان

البرهان التطبيقي وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما

الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة ككالقبلية زيد

وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته
تع كما في انقلاب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل
فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو
عنها في الازل نقصا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استئثاره تع بالقدم
الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع
فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا
وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض
تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تع فجريان الدليل
فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد
على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل فني واحد وحدث آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير
الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار

الابيض اسود والكل في حقه تع محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا
في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء
الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا كذلك لانه لو كان المحل هو الواجب وهو
مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما
(فلا يكون الحال صورة بل عرضا نسخة)
حقيقة واحدة متحصلة غايته ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه
بانه ربما كان الواجب تع مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي يحلها
صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا
ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل
الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة
من الصور الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب
والهيئة الاجتماعية التي [illegible] واما الثالثة فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه
تع محال لما مر من عدم التبدل [illegible] حقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن
المستغني عن المحل او هو متحيز بالذات وهو تع منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض
لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم
مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام
والجسمانيات ولا يشار اليه هنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق

وعدم في القبة وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته
تع كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال بهذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل
فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وفي القبة زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو
عنها في الازل نقصا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به اختياره تع بالعدم
الزماني كما للمشائخ بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع محال
فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا
وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض
تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تع فجريان الدليل
فيها لا يضر لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد
على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل فني واحد وبقي آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير
الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار

الابيض اسود والكل في حقه تع محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا
في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول [illegible]
الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو [illegible]
مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب [illegible]
حقيقة واحدة متحصلة غايته ان تحصل [illegible]
بانه ربما كان الواجب تع مع الغير محلا للجز[illegible]
صور المواليد ودعوى الاحتياج او الا[illegible]
ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحـ[illegible]
الاشراقيون نفوا الصورة النوعية [illegible]
من الصور الامتدادية والاعراض القائمة [illegible]
والهيئة الاجتماعية التي [illegible] واما الثالث
تع لما مر من عدم التبدل [illegible] حقيقية ليس
المستغني عن المحل او هو متحيز بالذات وهو تع منزه عن الامكان والتحيز
لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم
مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام
والجسمانيات ولا يشار اليه بهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق

وعدم خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال جهة الدليل جار في الاضافيات والسلوب مع تخلف المدعي عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو عنها في الازل نقصا بل قد ندعي ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استبداره تع بالقدم الزماني كما استاثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تع فجريان الدليل فيها لا يضر لان المدعي غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا ممتنع مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد ايضا بل فني واحد وبقي آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار

الابيض اسود والكل في حقه تع محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة غايته ان تحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه بانه ربما كان الواجب تع مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصور الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي [illegible] واما الثالثة فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه تع لما مر من عدم التبدل [illegible] حقيقة ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني عن المحل او هو متحيز بالذات وهو تع منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام والجسمانيات ولا يشار اليه ههنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق

والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم
اى المجسمة ١٢
وقال بعضهم آخر هو نور متلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه
ومنهم من قال انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب أمرد جعد قطط ومنهم
من قال انه شيخ اشمط الرأس واللحية ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس
للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات ويأطّ العرش
تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع
ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبُعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة
غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم
من تحاشى عن التشنيع بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته
الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى
الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون
المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد وأصحابه
ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه قال
لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته في جميع الاماكنة
ولم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مذهبه مع علو كعبه في العلوم النقلية
والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع
ان الشرع ورد بتخصيصه تع بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله تع
ولذلك

قوله امرد جعد قطط اه وفي القاموس رجل اجرد لا شعر عليه والجعد من الشعر خلاف السبط الى المسترسل والجعد قطط اى شديد الجعودة و الشمط محركة بياض شعر الرأس مخالطا بسواده الاطيط الرجل صوت من الثقل حلحالى

قوله المتبعون لظواهر الكتاب والسنة كقوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله تع وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تع اليه يصعد الكلم الطيب وغير ذلك واما ظواهر السنة فكقوله عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء وقوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة فيقول هل من تائب فاتوب عليه وغير ذلك ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا وذلك لان من اراد بالبعض الفوق جهة الله تعالى شرفة لكون حقيقة بل اراد به انه تع ليس له جهة تع حقيقة تع حقيقة الا ان كونه قبلة الدعاء فاضافته اليه تع وقوله يكون تع مختصا بجهة الفوق ليس في الاشرفيها الا الكون قبلة له حقيقة كما ان قولهم الكعبة بيت الله تع ليس الاشرفيها وكونها قبلة الصلوة لا لكونه بيتا له تع حقيقة تعالى عن ذلك

ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر غائلة اصلا لكن بعض
اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء
بل قال قبلة الدعاء هو نفس قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله تع حقيقة من غير
تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تع محال وانت تعلم انه بعد قيام
البرهان على انه تع عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب
الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوّز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تع
وبعضهم منع ذلك زعما منهم ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل و
اى اللزوم بين الخلف والكذب ١٢
وفساده ظ لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل
اى فساد المنع ظ ١٢
ومن ثم كذّب الله المنافقين فقال الله تع الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اُخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا
وان قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد
خبر مقدم ١٢
مشروطة بشروط معلومة من الآيات الأُخر والاحاديث منها الاصرار وعدم
مبتدأ مؤخر ١٢
التوبة ومنها عدم عفوه تع فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن
ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب
كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الصبر بقاوم الاسد انه لانشاء التعجب
وفي قوله تع رب اني وضعتها انثى انه لانشاء التحزن وهو تع مرئي للمؤمنين
يوم القيمة بعين رؤسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم

قوله وانت تعلم انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز ان يكون تع جاهلا في الجملة لا يبالى عالما بجميع المعلومات وكونه غير صفته الحقيقية النسبة العلم الا بان يتبدل ويتغير صفته الحقيقية تمام مع ان تبدله تع وتغيره في صفاته الحقيقية محال البرهان على امتناعه كما مر في بيان عدم قيام الحوادث بذاته تعالى حلحالى

قوله فيكون في قوة الشرطية اه فكانه قيل ان العاصي ان اصر في عصيانه ولم يتب عليه ولم يعف عنه بالشفاعة وغيرها يكون معاقبا عليه فعدم عقاب بعض العصاة لعدم تحقق واحد من تلك الشرائط او كلها لا يستلزم كذبا حلحالى

في ذلك غير مهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او
الانطباع وفي حق الله تع في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم
من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشاة كونه شرطا في النشاة الآخرة
اذ لا شك في قدرة الله تع ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تع من دون تلك
الشرائط كما تحال من غير موازاة ومقابلة ومواجهة بل عند الاشعري ما نباعه تلك
الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاة ايضا اولى كرؤية اعمى الصين
بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان ويستدلوا
على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تع حكاية عن موسى عم رب ارني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال
به الامران الاول ان سؤال موسى الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عم
لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تع
لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
ولا ريب في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم الثاني انه تع علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع
المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر كالطول والعرض في الجسم
فلابد

فلابد من علة مشتركة بينهما بل من شيء مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية
وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات
فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود بناء في مذهب الشيخ فانه
ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ
كما هو المشهور واول صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان
احديهما الوجود والآخر هو الماهية فالاتحاد بينهما بحسب الصدق لا بحسب المفهوم فلا ينافي
الاشتراك بحسب مفهوم مطلق الوجود وهذا التاويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ
وان انكر اشتراك الوجود لكن اتمام هذا الدليل على سبيل الالزام للمخالفين القائلين بالا
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته تع في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله
تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل
متعديا بنفسه كقوله تع انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر
فتامل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب وفي ذلك
الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرافة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر
السلطان لفلان اي راف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر
في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت
مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة

فكقوله عم انكم ستروون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل
حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر
المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لان الادراك
المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تع مدح نفسه بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا
يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تع عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك
بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة لجوانب المرئى وحقيقة النيل والوصول كقوله تعالى
انا لمدركون اى لملحقون فالرؤية المقارنة بالاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاخص نفيها بالمعنى الثانى الثانى ان هذه القضية رفع للايجاب
الكلى ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورد السلب فيكون
سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة فى الاشخاص
فلا نسلم عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى فى الدنيا
وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن
فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبريا مع امكان رؤيته ولان عدم الرؤية
فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى رؤيته فى الدار
الآخرة وقوله تع لموسى عم لن تراني ليس لن للتابيد بل للتاكيد ولهذا يقيد
بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تع ولن يتمنوه ابدا بما قدمت
ايديهم مع انهم يتمنون الموت فى الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما
لم يشا

وما لم يشا لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبى عم وفيها دليل على انه مريد للكائنات
لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله تع فكل كائن
مراده وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته لما مر مرارا وهذا
كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قد مر انه تع خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق
بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تع يريد وقوعها ويكره تركها و
وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبا يريد وقوعه ولا يكره
تركه وان كانت مكروها فبعكس ذلك واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد مر تحقيقه
لا يحتاج الى شئ فى ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم
على الاطلاق لقوله تع له الحكم ولا يجب عليه شئ لان الواجب اما عبارة عما يستحق
تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض آخر او عما قدر الله
تع على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين
كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تع ثم ان علينا حسابهم وقوله عم
حاكيا عن الله تع يا عبادى انى حرمت الظلم على نفسى والاول باطل لانه تع هو المالك
على الاطلاق وله التصرف فى ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال
بل هو المحمود فى كل افعاله وكذا الثانى لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح

لا يحيط علمنا بحكمته ومصلحته فيه على ان التزام رعاية الحكمة مما لا يجب عليه تع لا يسئل عما يفعل
وهم يسئلون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه تع وهو ينافي ما صرح به
في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ يكون محصله ان الله تع
لا يتركه على طريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب
عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تع مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض
لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التادب والاحترام
فاذا لم يفعل الداعي ذلك التادب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله
تع معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام انما يتم
فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم
عن ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى
ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد فرقة الاولى بالاصلح الاوفق في الحكمة
والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى
بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل
شيئا من ذلك بل خلق وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء
ابليس

ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه
ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما
ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي
عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخر مات
صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري
ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجابه
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت لفسقت فدخلت النار
ثم قال الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما
امتّ الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف
الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك
القواعد انه يجب على الله تع العوض على الالام واستدلوا عليه بان تركه قبيح لانه ظلم
والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح
الشرعي لا معنى له في حقه تع بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه تع ولا يجب
الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم
اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا بان الله
تع اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
وهما محالان والجواب عنه بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تع

واعترض عليه الشريف العلامة بانه يلزم جواز نحو والكذب وهو محال لان امكان المحال محال واجاب عنه
بان المخالفة فيها ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تعالى عليها قلت
الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة كما لا يشمل
القدرة سائر وجوه النقص عليه تعالى كالجهل والعجز وفي صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا ان الوعد والوعيد مشروطان
بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط
او ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم ثم يدل على المخالفة
وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين المخالفة الوقوع وبين الوجوب عليه كما
ان ايجاد المحال في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى عقلا بل الوجوب والحرمة ونحوهما
فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد
جائز على الله تعالى وممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا ان الله تعالى يجوز
ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول
الله تعالى صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله
بن محمد الاصفهاني زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر السلمي وابو علي الموصلي قالوا
حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ابن الثابت البناني عن
انس بن مالك ان رسول الله عم قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن
اوعده

اوعده الله تعالى على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن عمر بن عبيد عبد الله بن حمزة حدثنا
احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو
ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله على عمله عقابا انه يخلف وعيده فيه
فقال ابو عمرو من العجمة انت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد وان العرب لا يعد عيبا
ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله بل يرى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خيرا
ثم لا تفعله قال فاوجد لي هذا في كلام العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني
اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب
الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء
انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى
حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق للعباد على الله اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا
ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على العباد اذ قال
لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما
العفو والكرم لانه غفور كريم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تعالى لا تبديل لكلمات الله لا يبدل القول وما يبدل لدي قلت ان حمل
ايات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا بحسب المعنى وان حملت على
على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد
بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل

قوله وكيف لا يكون كذلك اى وكيف لا يكون الاثابة بفضله لا بالاستحقاق العبد والحال ان ما يصدر بحسب الظاهر عن العبد من الطاعات انما هو صادر عنه حقيقة ومخلوق له تع فكيف يستحق العبد بذلك الثواب عليه على انا لو فرضنا صدوره من العبد حقيقة فهو مما لا يستحق به العبد الثواب والعوض على راى المعتزلة وذلك لان شكر المنعم بالطاعات والعبادات واجب عندهم ومن المعلوم ان الطاعات والعبادات الصادرة من العبد لا تفى بشكر ما هو اقل قليل من نعمه العظيمة الجمة فضلا عن ان تزيد عليها فيستحق العبد بها الثواب والعوض فان ذلك ليس الا كمن يقابل نعمة الملك الوهاب عليه بما لا يخفى تحريكا انملة فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب واستحقاقه اياه في حقه تعالى

قوله والله تع احكم الحاكمين فلا يتصور ان يضع شيئا في غير موضعه بحكم فانه احكم واعلم العالمين ... الوضع ... فلا يتصور منه ذلك ... القادرين ... جهلا بموضعه واقدر ... عن وضعه فلا يتصور منه ذلك بالعجز في موضعه حلبى

[illegible]

باحد هذين الوجهين فيشكل التفصى عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك
حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه تع
ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو خلقه
على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله
لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا قبيح منه اجمع الامة
على انه تع لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبح
العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله ولا ينسب فيما يفعل او يحكم الى جور
وظلم لما تكرر وتقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك غيره وهذا المعنى ممتنع في حقه تع
لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تع احكم الحاكمين
واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع
بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح
فلا ينسب افعاله واقواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض
هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك
قيل العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تع اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل
بشيء فلا يكون فعله تع معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة
اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تع غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد
عليه

[illegible]

عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير ورد بانه ان كان
حصول الاولى لغيره وعدم حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تع لا يكون باعثا له بداهة و
وان كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما شاهد من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع
غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن
بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الآخرة او لكونه محبوبا او متوقعا
منه منفعة فظاهر وان احسن اليه للرحمة والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازمة
للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة
اثبتوا لفعله تع غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز
عليه تع ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تع
مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى لكن لا شيء منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله
راعى الحكمة فيما خلق وامر وادع فيها المنافع ولكن لا شيء باعث له على الفعل و
وان كانت معلومة له تع كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على
على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها والباعث له على الغرس
هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تع بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الفارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح
واذا اتقنت ذلك علمت ان ما قاله شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارة وتحريم المسكرات

قوله وان كانت معلومة له تع دفع لما يتوهم ان كون تلك المنافع معلومة له تع قبل خلقه تع ما يجعلها فوائد لا ينافي الا يكونها عللا غائية وباعثة له تع على الخلق فان بهذا التقدم العلمي شان العلل الغائية حلبى

وماشبه ذلك واما تعليله بان لا يخ فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه
ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معللا بهذا
المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل من افعاله واحكامه كذلك غاية
الامران بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين
بنور من الله تع وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه وبهذا مما علم فيما
سبق فليس للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب
قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملايمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات
في انفسها وان ما اخذ بهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب
والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لاستواء الافعال في انها
في انفسها لا يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع
حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر
من الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة
قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد يدرك بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا
بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان
او مقبحة كصوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف

قوله وبهذا مما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لقوله تع له الحكم قوله الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به قوله الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما كما لا

قوله وان ما اخذ بهما العقل اي بهما امران يدركهما العقل قوله ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فهذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية اذ الصفات الحقيقية لا تختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد ابيض واسود بالقياس الى الشخصين قوله الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تع اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كما كان

على كشف الشارع عنهما بالامر والنهي واما كشف عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد
بحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوايل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها
لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اثبات الحسن والقبح
الى الصفات وذهب بعض متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا
حاجة الى صفة يوجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح وقال الجبائي ليس حسنها
وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطم
اليتيم للتاديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل
بايجاد فعله بل يتبنى ان فعله مخلوق الله تع فلا حكم للعقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب
على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة
لله تع ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تع يوجد فيه داعيا وبانضمامه تحصل الافعال وعلى
(او شيئا ما)
الوجهين لا حكم للعقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه
الشرع انه لم يرد به نهي شرعي تحريما او تنزيها كفعل الله تع والواجب والمندوب والمباح
وهذا التعريف يصدق على فعل البهايم وغير المكلف وكذلك ما قاله المص في المواقف القبح
ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال [illegible] في شرح المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل
الحسن وفعل الله تع حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهايم فقد قيل انه لا يوصف بحسن
ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية
باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس
(ان الامر)

قوله فلا حكم للعقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب على افعاله وفي الاول لان ما ليس فعلا اختيارا لا حكم العقل بتعلق الثواب والعقاب به اتفاقا كما كان

اى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اى الله تع غير متبعض ولا متجز لعله
اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص
الاجسام والجسمانيات وهو تع منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد بنفي الاجزاء
العقلية فالتالى مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ترادف النهاية وح يحمل التبعيض والتجزى
على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ
فى تهذيب العبارة وتحريرها كما لا يخفى فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته
واحدة بالذات اى كل واحدة من صفاته الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات
استدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب الاول
لاستلزام التس ولان صفاته تع قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني لان
لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس صدور البعض اولى من بعض منه
وقد عرفت ان التحقيق ان استناد القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن التس على هذا
التقدير في الصفات التي هي مبادى الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد ممنوع لجواز
ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية
بحسب التعلق لان معلوماته ومقدوراته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر
لانه تع يعلم الواجب والممكنات والممتنعات بكلها وهي غير متناهية واما المقدورات
والمرادات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية
بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك

فان جميع الممكنات مقدورات له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة
بهذا المعنى وان لم يمكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا
علة لم يكن
واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات
كل منها في الوقت الذى يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة
في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيها ايضا الى ذلك ثم من البين ان لله تع
صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقا عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي
المتعلقات فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية
بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله تع
كان وما لم يشا لم يكن ولله تع ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا ذكور
ولا اناث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على القياس لان الهمزة كانت متروكة
لكثرة الاستعمال فلما جمعوا ردوها والتاء لتانيث الجمع وهي مقلوب مالك من الالوكة
وهي الرسالة سموا به لانهم وسائط بين الله وبين الناس ذوا اجنحة مثنى وثلث ورباع
كان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روى انه عم راى الجبرائيل ليلة المعراج
وله ستمائة جناح منهم جبرائيل وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم وتبليغ الوحى
وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث
وعزرائيل يتعلق به قبض الروح وخصهم بالذكر لزيادة شهرتهم ولكل واحد منهم
اى الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والايتمار بامر ملك او امر الله تع قبل انهم

لا يفترقون ولا ينزلون عن مقامهم وهذا قول الحكما او جمهور المتكلمين وقيل ان الآية هي
قوله تع وما منا الا له مقام معلوم لا تدل على الترقي وتجويز الترقي وانت تعلم انه ينافي ظاهر ما
قال جبرائيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي
ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدما ونحن نسبح بحمدك الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على
سبيل عرض الشبهة لدفعها وشبهة الافساد والسفك اليهم ليست غيبية كما توهم
بل المقل في ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل هو لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون
على انه ليس من الملائكة كما هو ظاهر قوله تع كان من الجن ففسق عن امر ربه وما اشتهر من قصة
هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكره ابو العباس بن احمد بن تيمية
ان السبب في انزالهما ان السحر قد شاع في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا
غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا
من معارضة السحرة والكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة
الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا
فانزلهما الله تع لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب الله تع فيهما الشهوة ونهاهما
عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فوقعا بعد
ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلمها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان
به الى السما

به الى السما فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السما فمسخها الله تع وصيرها
هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول لان الفاجرة كيف
قدرت على الصعود ومسخها الله تع وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود
مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة الى السما بل هما علماها
فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تع وسنة رسول الله عم
ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي
عن النبي عم القران كلام الله غير مخلوق والانبيا اجمعوا على انه تع متكلم وتواتر نقل ذلك
عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبيا
لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا بالرسالة من الله تع في تبليغ الاحكام
وتصديقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم
يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تع متكلما لكن اختلفوا في تحقيق
كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا قياسين متعارضين في النتيجة وهما كلام الله تع
صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تع قديم وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تع حادث اضطروا الى القدح
في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة
ذهبوا الى ان كلام الله تع حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم

لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث
على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلام الله تع ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح
ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه تع وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف
من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف
والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبرائيل او النبي عم او غيرهم كشجرة موسى
عم فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة لله تع والكرامية لما راوا ان
ان مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة
من كون كلام الله تع صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف
للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلام الله تع صفة له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته تع فهم منعوا ان كل ما هو صفة له قديم والاشاعرة قالوا كلامه تع معنى
واحد بسيط قائم بذاته تع قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات
ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام
النفسي وعدمه وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديم وافرد في ذلك
مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير
فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو
القديم

القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له تع حقيقة وهذا الذي فهموه
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر ما بين دفتي المصحف مع انه علم في الدين ضرورة
كونه كلام الله تع حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تع حقيقة وكعدم
كون المقرو والمحفوظ كلامه تع حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تع وهو المكتوب في المصاحف المقرو بالالسن المحفوظ
في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقرو غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس
الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتاخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره بوجوه خمسة اما اولا
فلان مذهب الشيخ ان كلامه تع واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الاشياء
بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل
للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته من غير ترتب
بعضها لكون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهي
سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب

بين اجزائها واما ثانيا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما
يقوم بذاته تع باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول هذا الفرق
ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب كان ما يقوم
بالقارئ وما يقوم بذاته تع حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه
الذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة فكان بعض صفاته الحقيقية يجانس الصفات
المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين
كلام الله تع انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تع بمعنى انه
ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تع بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تع فلا يجوز تكفيره اصلا
كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المص وموافقيه وما علم بالضرورة من الدين من كون ما بين
دفتي المصحف كلام الله تع حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة
قائمة بذاته تع وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف
يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكر ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم
حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ
بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة
نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة
ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد تنفك عن العلم فان كلام الغير

معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات
التي رتبناها في خيالنا وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير فاذا تمهد ذلك فنقول كلام الله هو الكلمات
التي رتبها الله تع في علمه الازلي بصفة الازلية التي هي مبدأ لتاليفها وترتيبها وهذه الصفة
قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تع الا ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي
وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على
على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تع قائما لغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تع محلا للحوادث
وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تع بل معانيها وعلى ما
اول به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى
من غير ترتب والترتب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي الى السفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك
ما رتبه المص على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان التحدي يكون بكلام الله تع وانكار ما بين
الدفتين كلام الله تع كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلامه فيكون كفرا في حق القرآن
اذ ليس المعنى كون هذا المكتوب كلام الله تع الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي
ولعل المتامل الصادق مع رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال وسماعه
توقيفية اي لا يجوز اطلاق الاسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف ليس الكلام

في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغة وانما النزاع في الاسماء الماخوذة من الصفات و
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تع بصفة وجودية
او سلبية جاز الاطلاق عليه سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي او لم يرد وكذا الحال
في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تع جاز اطلاقه
عليه تع بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما بما لا يليق بكبريائه تع فمن ثم لم يجز ان يطلق
عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه
فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع
عن الاقدام على ما لا ينبغي ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي
الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع
فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك
من الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يسوغ في حقه تع وقد يقال لا بد مع نفي ذلك
الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري
ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا
لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من
من الاستناد الى اذن الشرع انتهى قلت ذهب الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم
اتصافه تع به على طريق التوصيف دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت
مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بخلاف التسمية فانها تصرف في المسمى ولا ولاية
عليه

المعاد وهو مصدر او مكان وحقيقة العود توجب الشيء الامكان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة شرح مقاصد

عليه الالقاب والمالك ومن يجري مجراهما وهو تع منزه عمن يتصرف فيه بهذا الكلام
ويشكل بلفظ خداي وتنكري وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير الا ان يقال
لفظ خداي معناه خود آينده اي الموجود بذاته وح يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره
الامام الرازي في بعض تصانيفه ويقال بمثل ذلك في اسمائه تع بحسب سائر اللغات ان امكن
واما اطلاق واجب الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق الوصف لا بطريق
التسمية والمعاد اي الجسماني فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب
الاعتقاد به ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلثة وهي اهل الاسلام واليهود والنصارى وبشهادة نصوص القران في المواضع
المتعددة بحيث لا يقبل التاويل كقوله تع اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في ابي بن خلف خاصم
رسول الله صلى الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده وقال يا محمد اترى الله
يحيي هذه بعد ما رمت فقال عم نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التاويل
بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي وبين
انكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول الفلاسفة و
وبين الحشر الجسماني لان اعنيا النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي
حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
وباعتقاد فهم يحشر الاجساد ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم بعينه

عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم
وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون بداهة
استحالته ويزعمون اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات
انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم ينعدم وبقي وجوده في وقت آخر وعلم ذلك
او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا اعدم فليكن الوجود السابق آ وليكن المعاد
الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الحدوث والموضوع والزمان
وغير ذلك لا في الفرد الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا
اليه دون ج فان نسبة آ الى كل منهما بعينه من كل وجه الا في النسبة التي تنظر
هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس لب ان يجعل لاحدهما اولى
من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج قلنا
فهو نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج بل
اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث
هو ذاته بعينه ذاتا ما ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال
بالاعادة الا ان يبطل من وجوده آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم
ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الوجود السابق دون الحادث الآخر
بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحال الاثنان
بوجهان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان الشيء موجودا واحدا
او ذاتا

او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا
وباعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية الصرفة
لا غير هذا كلامه وربما يختلج في الاوهام انه اذا اعدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني
فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه التفصي ان الموجود في الذهن
بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحاده مع الموجود الخارجي بمعنى
انها بعد التجريد عنه فلبست اياه مطلقا بالفعل وايضا كان المعدوم موجودا في الذهن
كذلك المبدا المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الموجود الثاني الى المعدوم السابق
الوجود اولى من نسبته الى المبدا المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنها انه
لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء
واحد واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد ولا تخلل الشيء
ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول
متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه
بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود
على نفسه فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم
ببطلان تقدمه له على نفسه تقدما زمانيا واذا استحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني
وهو ان يكون بجمع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة
اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن الشخصي كبدن زيد

مثلا وان لم يكن له جزء صوري لكن لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل
معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم
اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم
اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله و
ثم نقله جلال الدين ملا حكاه المتقدمون في القنية
يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا
نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول اما اذا كانت كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك
من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة
الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه
بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق
فهو الذي بعينه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل
الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية
باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى الآخره
بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بما لزم قبله
فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر
وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد
الجسماني

الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل
ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف لا تقدح
في كون المحشور هو المبدا فافهم واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر
منكره واما المعاد الروحاني يعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها باللذات
والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا و
عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني و
والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة وقالوا دل العقل
على ان سعادات الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان
مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية
وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت
بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة ثانية كانت قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه
الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام مشعر
بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فان اثباتها
ليس من المسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني

علي ما بسطه في كتاب المعاد بالغ فيه واقام الدليل بزعمه علي نفيه قال في كتابي النجاة
والشفا انه يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو المقبول من الشرع ولا سبيل الي اثباته
الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث و
خيراته وشروره معلومة لا يحتاج الي ان يعلم وقد بسطت الشريعة الحقة
التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلعم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما
يدرك بالعقل والقياس والبرهان وقد صدقه النبوة وهي السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقياس الي الانفس وان كان الاوهام منا يقصر عن تصورها الآن
وسياق هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة بل
من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس من وظائف الفلسفة فلا
فلا تتوهمن ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة والشريعة
وكذا المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة بالجزاء والحساب
والحكمة في الحساب مع انه تع يعلم تفاصيل اعمال العباد ان يظهر فضائل المتقين
ومناقبهم وقبايح العصاة ومثالبهم علي اهل العرصات تتميما لمسرة الاولين
وحسرة الآخرين والصراط الثابت في الكتاب والسنة وهو جسر ممدود
علي متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يجوز عليه جميع الخلائق المؤمنين
والكفار وعلي ذلك حمل قوله تع وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم
القاضي عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور علي مثل ذلك فايجاده عبث ولو امكن
ففيه

ففيه تعذيب للانبيا والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة ورد بان العبور
عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه خارق للعادي والانبيا والاتقيا يجوزون عليه
من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة الي آخر ما ورد في الحديث
والميزان حق وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته
بل نؤمن به ونفوض كيفيته الي الله تع وقيل يوزن صحايف الاعمال وقيل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية وعلي هذا يندفع شبهة المعتزلة وهي
ان الاعمال اعراض وقد عدمت فلا يمكن اعادتها وعلي تقدير اعادتها لا يمكن وزنها
وعلي تقدير امكانه مقاديرها معلومة لله تع فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحكمة
مثل الحكمة في الحساب علي انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال الله تع
غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شيء والميزان عند بعض السلف واحد له كفتان
ولسان وساقان وروي في الحديث وذكره بلفظ الجمع في قوله تع ونضع الموازين
القسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وخلق الجنة والنار اي وهما مخلوقتان
الآن لقوله تع اعدت للمتقين واتقوا النار التي اعدت للكافرين ولقصة آدم
وحوا ولم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون علي ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم
سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين وقالت المعتزلة انهما ليستا
مخلوقتين الآن بل تخلقان يوم الجزاء لانهما لو كانتا موجودتين فاما في عالم الافلاك

او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما اولان فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة
كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار فيهما واما الثالث فلانه يستلزم
الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء بينهما وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة
مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع تحت العرش كما هو ظاهر
الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة
على مذهبهم بان افعال الله تع لا يخلو عن حكم ومصالح فالحكمة في خلق الجنة والنار
المجازات بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين
فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تع رعاية المصلحة
والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة في المجازات وان سلم فلا نم انه غير
واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمومنين في قبره بابا الى الجنة
وللكافر بابا الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح الجنة والكافر يصل اليه المكروه
من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ
وعبد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في
الاجتهاد والساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور
يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار
كلهم مخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم مخلدون في الجنة يعد ان يعذب عصاتهم
بقدر

متناهية فلا نعقل خلود الحيوة وايضا ان دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج
بل هو من القواعد الفلسفية التي هي غير مسلمة عندهم وخصوصا
الى القادر المختار حلحالي

بقدر المعصية او يعفو عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار
لما روي ان خديجة رض سألت عن النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال عم هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة
ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح
ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام
اهل الجنة لقوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا بما كنتم تعملون
قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ولا يخلد
المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج
بل يخرج آخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تع
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير او بته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون
بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات
المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود
حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام او لا وقالت المعتزلة ان
صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقال الخوارج انه ليس بمؤمن
بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة
فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد بنص الكتاب
والسنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او شعر

يتهاون المرتكب بالدين استهتارا مثل استهتار اصغر الكبائر كما لو قتل رجل رجلا يعتقد انه
معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطى زوجته وهى يظنها اجنبية وقال الرويانى
من اصحاب الشافعى رضى الله عنه الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب
الخمر وشرط فى الغصب ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار
فى نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم
الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها
عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبى عم عمدا وسب الصحابة
وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والعداوة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان
القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع الحرة من الزوج بلا سبب واليأس
من رحمة الله تع والامن من مكره تع واهانة اهل العلم وحملة القران والظهار واكل لحم الخنزير
وفى وجه تاخير صلوة واحدة الى ان تخرج وقتها ليس بكبيرة وانما ترد به الشهادة
لو اعتاد به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم
والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك ويلزم تساوى ما نفى الله
عنه الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن
له الرحمن

له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تع يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من
اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة كما لم يجز
العفو عن الكبائر بدون التوبة لم تجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها والشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاهل الكبائر من امته لقوله عم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك
يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة فى الكبائر مستدلين بقوله تع واتقوا يوما لا تجزى
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم فى الاشخاص
والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكافر جمعا بين الادلة وهو مشفع فيهم اى مقبول
الشفاعة قبل عم هو مشفع فى جميع الجن والانس الآن شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء
فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين للعفو ورفع الدرجات وشفاعته عامة
كما قال الله تع وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله تع ولسوف يعطيك
ربك فترضى ولما ورد فى الحديث ان الله يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله
عم لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة
الكبرى التى خص بها على المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق وللكافر
حق لقوله تع النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب وقوله تع على سبيل الحكاية قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
المراد بالاماتتين والاحيا بين الاماتة الاولى ثم الاحيا فى القبر ثم الاماتة فى القبر ايضا

بعد سؤال المنكر ونكير ثم الاحيا الميت ويقول عم ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده
بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار
فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة وقوله عم استنزهوا من البول
فان عامة عذاب القبر منه وقوله عم القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة
من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسألون
وكذا الانبيا وقيل الانبيا لا يسألون لان السؤال علما ورد في الحديث عن ربه
ودينه وعن نبيه ولا يعقل السؤال عن النبي عم من نفس النبي عم وانت
خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك
ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره
قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر
الاحيا وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام
في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم
من قال باحيائه من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحيا واعادة الروح معًا
ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الاكل في بطن الحيوانات يحيى ويسأل
وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء
العذاب والتنعيم قال الامام الغزالي في الاحيا واعلم ان لك ثلث مقامات
في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة
تلدغ

قوله وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واما الذي كان على ملة نبي آخر فيصح السؤال عن نبيه كما يسأل عن دينه كبعض انبيا بني اسرائيل فانهم كانوا على ملة موسى عليه السلام حاشية

قوله ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه فان قلت [illegible] ان عذاب القبر اذا كان باحيا الميت لوجب ان يرى [illegible] [illegible] الكافر وصاحب [illegible] [illegible] العين [illegible] الملكوتية [illegible] حاشية

تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذا العين لا يصلح لمشاهدة تلك الامور
الملكوتية وكل ما يتعلق بالاخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كيف كانوا
يؤمنون بنزول جبرئيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه عم يشاهده فان كنت
لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت به وجوزت
ان يشاهد النبي عم ما لا يشاهده الامة وكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني
ان تتذكر امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح
ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى
اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية
موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب
الم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها
لا تولم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر
الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب
قد توفر وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب
الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات
في النفس عند الموت فيكون الآلام فيها كآلام لدغ الحية من غير وجود الحية فان قلت
ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول
وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث

قوله والصفات المهلكات تنقلب موذيات ومولمات عند الموت اه قال في الاحيا ان اعداد الحيات والعقارب بعدد الاخلاق المذمومة من الكبر والرياء والحسد والغل والحقد وسائر الصفات فان لها اصولا معدودة ثم تتشعب منها فروع معدودة ثم تنقسم فروعها باقسام تلك الصفات باعيانها هي المهلكات وهي باعيانها تنقلب عقارب وحيات فالقوي منها تلدغ لدغ التنين والضعيف تلدغ لدغ العقارب وما بينهما يؤذي ايذاء الحية وارباب القلوب والبصائر يشاهدون بنور البصيرة هذه المهلكات وانشعاب فروعها الا ان مقدار عددها لا يوقف عليه الا بنور النبوة حاشية

وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من
ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تع وعجائب تدبيره
ينكر من افعال الله تع ما لم يانس به ولم يالف وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق
الثلثة في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع
واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان والانواع الثلثة هذا
هو الحق فصدق به اعاننا الله تبارك وتعالى على التصديق وبكل ما جاء به النبي
عم وسؤال منكر ونكير حق لقوله عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا
الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله و
اشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح
في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له في قبره ثم يقال له نم فيقول اعوني
ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب
اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت
الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول ذلك فيقال للارض التأمي عليه فتلتام عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية
الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير
انما هو
تقريع الملكين

انما هو تقريع الملكين وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر
ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان يحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر
وان كان كل منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متاخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت
جماد فلا يتعذب وما سبق حجة عليهم ومن تامل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعة
تع لم يستنكف عن قبول امثال هذا فان للنفس نشئات وفي كل نشاة تشاهد صورا يقتضيها
تلك النشاة فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها في هذه اليقظة كذلك نشاهد
في حال الانخلاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من
قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله
تع الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعيات بالمعجزات جمع معجزة وهي
امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه
ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه
من المتروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون
مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون
ما ادعاه واظهره مكذبا له ولو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه بخلاف ان احيى الميت فاحياه فيكذبه فان الصحيح لا يخرج عن المعجزة
ما قال معجزتي

قوله الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من التروك
وذلك لان التصديق من الله لا يحصل بما ليس من قبله
والتروك الذي يقوم مقامه فعله مثل ما اذا قال
معجزتي ان اضع يدي على راسي وانتم لا
تقدرون على وضع ايديكم على رؤسكم ففعلوا
وعجزوا فانه معجز دال على صدقه وليس الوضع
ثمة فعل فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك
الوضع ليس فعل الله تع بل هو عدم صرف و [illegible]
[illegible] قوله [illegible]

قوله الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك حقيقة
الاعجاز قوله الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي اذ
يعلم انه تصديق له قوله بل يكفي قرائن الاحوال
مثل ان يقال لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزة
فدعا الله تع فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدق
وتنازلا منزلة التصريح بالتحدي قوله الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل
معجزا آخر كشق الجبل مثلا لم يدل على صدقه
منزلة تصديق الله اياه قوله فلو
الى حين قال ان معجزتي ان ينطق هذا الضب

لان احياء معجزة وهو غير مكذب انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء
مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه التابع ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى
بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة
كرامات من لدن آدم عم الى نبينا محمد عم حق اما نبوة آدم عم ففي الآيات الدالة
على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئة بنبوة شيث
وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تصفح كلمات بعض
من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والنصارى والمجوس ينكرون نبوة نبينا عم وبعض
النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تع
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان
الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لفشو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد
فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر
على ان القران الكريم وحي اليه موجود وقد دعى المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة
باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة
والمقارعة بالسيوف ولم يأت من زمنه عم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه
فسواء كان

فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف لما عهده فصحاء العرب في كلامهم
في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قال القاضي
او الصرف لله اياهم من المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف
الكلام او الصرف فهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة يثبت نبوته عم
على ان المعجزات المغايرة للقران وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر
كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المط وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة (مبتدأ)
وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي عجز عنها افاضل
الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب بينهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتأدب
وغير ذلك من شمائله الكريمة التي تنبهت الباب اقوى دليل على نبوته عم واما كونه خاتم (خبره)
الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تع ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عم لعلي رضي الله
عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى عم الا انه لا نبي بعدي قال اهل البصائر لما كان
فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم
الامور التي عجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبهة الباطلة وقد تكفلت (الى الدنيا / الى الآخرة)
هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد
كما يفصح عنه قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى
جواب لما

عم ومتابعة لشريعته صلى الله عليه وسلم فهو مما يؤكد كونه خاتم النبيين والانبيا معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم
ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم
عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تع
وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه
القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمده واما عن صدوره
سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فقال المص في المواقف انه جوزه الاكثرون وقال
العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزونه سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغائر
الغير المشعرة بها ايضا عمدا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح
العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا
عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية فاذا تقرر هذا فما
نقل عن الانبيا مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان
منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او
كونه قبل البعثة قلت هذا الكلام ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي واخبر في المواقف
وشرحه

وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا اي سهوا وعمدا وعن الصغائر
عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف الصالح اجمعوا على عصمتهم من الصغائر عمدا
والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان
حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة
ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة
وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل
الاكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم
مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي عم افضل العبادات احمزها اي اشقها
قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع احاد المؤمنين
ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل على ان الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته
مع المبدا في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله واهل
بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تع فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين حاربوا مع رسول الله عم بقرب قليب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسون وقد نطق نصوص الاحاديث الصحيحة
في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وقد سمعنا من
مشايخ الحديث ان الدعا عند ذكرهم في البخاري مستجاب وقد جربت ذلك وكذا فاطمة وخديجة
والحسن والحسين وعائشة بل سائر ازواج النبي عم وكرامات الاوليا حق وهي

امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله تع وصفاته المتوجه بكلية قلبه

الى جناب قدسه غير مقرون بدعوى النبوة وبذلك يمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة

للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم

وزيادة في غيهم حتى ياتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تع فلما نسوا ما ذكروا به

فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون

فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله عم اذا رايت

الله يعطي العبد ما يحبه وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما

ذكروا به الاية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا

لهم من المحن والبلايا والاستاذ ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء لانها

تشتبه بالمعجزة ورد بانها يمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة

للولي الذي ظهر على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما

من اولياء امة نبينا عم بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لا يشاهد

بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب يكرم الله بها من يشاء

ويختص برحمته من يريد وفيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد

ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القران واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول

التي تجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول

وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات

حفظا

لعقائد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما

قال المص والامام الحق بعد النبي عم ابو بكر الصديق لقبه النبي عم بذلك واسمه عبد الله

بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد اجتمعوا

يوم وفاة رسول الله عم في سقيفة بني ساعدة فقال الانصاري للمهاجرين منا امير ومنكم

امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليه بقوله عم الائمة من قريش فاستقر

راي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه

بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله فصار

امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم ينص رسول الله عم على احد خلافا للبكرية فانهم يزعمون

النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي اما نصا جليا واما نصا خفيا و

الحق عند الجمهور نفيها ثم عمر الفاروق بين الحق والباطل برايه الصائب ثبت امامته بنص الامام

والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر

مرض فلما ايس من حيوته دعى عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنهما فقال اكتب

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول

عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلف عمر بن الخطاب

رض فان عدل فذاك ظني به ورايي فيه وان جار لكل امرئ ما اكتسب من الاثم والخير اردت

والله اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها

الى الناس وامرهم ان يبايعوا بمن كان في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رض

فقال بايعنا من كان فيها وان كان عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة
والامامة واقامها على نهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي لؤلؤ غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته قال ما اجد احدا احق
بهذا الامر من الذين توفي عنهم رسول الله عم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير
وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا
بعد دفن عمر وفوضوا الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمعة والاعياد فصار ذلك اجماعا
ثم عثمان ذي النورين سمي به لان النبي عم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم
بنتا اخرى فلما ماتت قال لو كان عندي ثلثة لزوجتها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه الله تعالى
ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى لما استشهد
عثمان رض اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رض
على علي رض والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه
فصار خلافته اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد علي رض
على راس ثلثين من وفات رسول الله عم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله عم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما يتم بخلافة امير المؤمنين
حسن بن علي رضي الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين علي رض والمراد بالخلافة الخلافة
الكاملة وهي الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعض من بعدهم
خليفة

خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله عم على السلطان والافضلية
بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل من مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال
امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل من عمر وهو افضل على العامة ثم يتعارض الظنون
في عثمان وعلي وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان ومعنى الافضلية اي المعنى المراد بها هنا
انه اكثر ثوابا عند الله تع بما كسب من خير لا لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان
صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه تام اعم من ان يكون من جميع الوجوه او
بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه
اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد
الفضائل الاخر ولا في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق لقوله تع وما انت
بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي مصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي عم به ضرورة
تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه
والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه
المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان
انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تع اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقوله تع ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تع وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عم

اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب
فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عنه بحيث مقرونا بالايمان معطوفا
عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تع الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف
على الكل فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام ان
ههنا اربع احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقة
حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون جزءا عرفيا للايمان فلا يلزم
من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا لزيد مثلا ومع ذلك
لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة جزءا منها
ولا يقال بانعدامه بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان
عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد
فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل
باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تنبيها بالشجرة والثالث ان يجعل
الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له وتطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة
بينه وبين

بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول ولا يضر
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام
هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام
الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم
والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في
الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال اذا علم انه لو فسر التصديق المعتبر
في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر
اليه اشارة وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان
والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل
التصديق ان ينسب باختيارك الصدق الى احد وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب
مخره ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما
لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه بوجه
من الوجوه الا بما فيه اي ما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر

لان الاختيار بتفسير الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار بمعنى الذى اثبته
المتكلمون اعنى صحة الفعل والترك فلا ينفى القادر عنه فان القادر قد يشطر الفعل
فيفعله بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العلم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما
فى وجوب الوجود او فى الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل
الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم
الانصارى وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم تنزهوه
عما يشبه الظلم والقبيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه
حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تع منزه عن سمات النقص
والزوال واما فى المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار او انكار النبوة او انكار
ما علم مجى محمد عم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا كالاركان الخمسة للاسلام وهو
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة
ومثال الثانى المنكرون للمعاد الجسمانى كما سبق ومثال الثالث المنكرون حرمة الخمر
ولحم الخنزير وحل التختم للرجال بالفضة او استحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون
تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين وح يدخل فيما تقدم وبدون
القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثانى ان كان الاجماع مستندا الى الظن
لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعى ولم يكن مشهورا بحيث يكون من ضروريات
الدين

الدين قلت ومع هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام فى كتابه
المنتحل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف فى كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع
عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر بلا قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه
مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل
الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن
والقادحين فى اصحاب النبى عم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف
عائشة رض وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح فى مذهب الشافعى رض فالقائل
به مبتدع وليس بكافر ومنه التجسيم اى القول بان الله جسم بلا كيف واما المصرحون
بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعى
فى العزيز وذكره العلامة الشريف فى اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء
يكفرون بكلمات ليس فيها شئ من الامور التى عدها المص من موجبات الكفر كما ذكروا
فى باب الردة انه لو قال احد انى ارى الله تع فى الدنيا ويكلمنى شفاها كفر مع ان الآمدى ذكر
ان اصحابنا على ان رؤية الله تع فى الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه
آخرون وهل يجوز ان يرى فى المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيات وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة فى الكلمات مبنى على انه يفهم
منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير فى المسئلة المذكورة بناء على ان دعوى المكالمة
شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين وهو

انه عم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتامل
فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المص رحمه الله تع عليه والتوبة وهي في اللغة
الرجوع فاذا اسند الى الله تع فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف به
العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع
عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية
من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها
اي الخروج ثم
وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج
الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم
مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على
على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال
الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب براسه
ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب حال يستديم
على الندم وعند [illegible] في حصول التوبة واجبة لقوله تع وتوبوا الى الله
جميعا ايها المؤمنون [illegible] الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وفي قبولها
عند الله لطفا [illegible] الله تع لا وجوبا لما مر واعتراف الذنب بعد التوبة
لا يبطل التوبة [illegible] مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي
دون بعض

دون بعض خلاف يبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه
ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب
سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف
تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما واجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي
عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه ماذونا من جهة الامام
او الوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك
اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يودي الى الفتنة فان علم انه يودي اليها
لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه
ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد
وان لم يظن قبول صح
وان يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه وهذا
ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف
الفتنة فيستحب اظهار شعائر الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تع ولا تجسسوا
والمسلم
ولقوله عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على
عليهم
على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وايضا من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار
المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم

اخلاقه عم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان للمعاصي دون الكفر
وقد روي ان امير المؤمنين عمر رض دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة
فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين اني كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيته من ثلثة
اوجه فقال ما هي قال الرجل قال الله تع ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله واتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا
وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رض وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة التي مر تفصيلها
ورزقك الله العمل بما يحب ويرضى وفي بعض النسخ ووفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل
التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو
خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف
اللهم الا ان يكون المراد [illegible] القدرة المؤثرة القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو
مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو [illegible] خلاف ما عرفه بعض المتاخرين جعل الاسباب
موافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وارحمنا
وتب علينا انك انت الكريم التواب والله اعلم بالصواب تم الكتاب بعون
الله الملك [illegible] اضعف الطلاب السيد خليل ابن السيد اسمعيل الساكن بمدرسه شاه
قولي وسنكلي عفو الله له [illegible] ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين



والمسلمات وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين الفاتحة سنة وتسعون ومائة والف في الربيع الاول
اليوم تسعة وعشرون